



Convegno: "Umanizzare la società"

Università Cattolica di Milano, 20 febbraio 2007

SCIENZE SOCIALI IN DIALOGO

Codice ISBN 978-88-95697-05-5



INDICE

Colasanto Michele: Introduzione

Vera Araújo: Origine e senso di una presenza culturale di Social-One

Iorio Gennaro: Realtà personale e paradigmi scientifici

Vecchiato Tiziano: Paradigmi scientifici e intervento sociale

Introduzione

Michele Colasanto

I contributi di questa pubblicazione vanno interpretati come un momento di un percorso che si pone un problema di senso dell'analisi sociologica e che ritiene che un simile problema non è un limite, un condizionamento al rigore scientifico della ricerca, ma piuttosto, alla luce degli esiti della post-modernità, un possibile punto di forza.

Le grandi narrazioni della tradizione sociologica non hanno perso il loro significato fondativo, sotto il profilo metodologico ed epistemologico. E tuttavia queste narrazioni, pur con eccezione come Weber, hanno proposto un punto di vista sistemico che talvolta è parso ridurre gli individui a variabili dipendenti condannati dalla cogenza normativa della società-società a comportamenti condizionati da semplici – si fa per dire – prescrizioni di ruolo.

Per altro verso i filoni di pensiero critici di questo approccio sono particolarmente interessati a riscattare il valore, ai fini della spiegazione della società, degli individui stessi; ma a loro volta sono parsi ridurre la realtà sociale a un insieme di rapporti interpersonali frammentati e dispersi, tali da produrre nei casi estremi una “verità” sociale relativa, volta a volta “inventata” o negoziata.

Sono, queste, rappresentazioni estreme e ovviamente stereotipate di una complessità di traiettorie di ricerca dove non mancano certo i tentativi di mediazione tra individuo e società.

Si è già ricordato Weber, ma si potrebbe citare Simmel o l'individualismo metodologico di Boudon.

E tuttavia spesso emerge in modo ricorsivo, un quesito per più aspetti cruciali, che riguarda il tema fondamentale delle relazioni sociali: più precisamente se e quanto il valore esplicativo di questa relazione è condizionato o al contrario non possa dipendere dalla possibilità di immaginare relazioni di valore. La più recente e appassionata sociologia critica di un Baumann o di un Beck vanno in questa direzione, che in modo più fecondo, oltre la denuncia, percorrono autori come Donati o Boltanski o Archer o il Soroki di “The power of the love”.

Le prospettive sono diverse, ma un filo rosso sembra comune e, per quanto è possibile proporlo qui in estrema sintesi, questo filo rosso si identifica con una ricerca che si addensa su di una specificità data per scontata propria di tutte le società, e cioè che queste società sono umane. Non a caso categorie come responsabilità, interdipendenza, rispetto, riconoscimento di sé nell'altro, la differenza come valore, conversazione interiore, evocano per l'appunto, una sociologia “umana” che in qualche modo è costretta paradossalmente a rifondarsi a partire da una relazione sociale che ha senso sociologico se e per quanto ne riconosce la natura pre-sociale.

Origine e senso di una presenza culturale di Social-One

Vera Araújo

Il gruppo "Social-One" (Scienze sociali in dialogo) si è costituito e va crescendo come un gruppo composito e variegato, nonché internazionale, di sociologi e studiosi di servizio sociale che si incontra con regolarità. Vogliamo portare avanti un'esperienza di vita, di studio e di confronto attraverso una dinamica dialogica in cui l'ascolto e la reciproca apertura e accoglienza facilitino e incrementino l'integrazione intellettuale a partire dalla competenza specifica della propria disciplina. Tendiamo a costituire una comunione di esperienze spirituali e intellettuali, memori delle Università medioevali e, ancor prima, delle Accademie greche, ma ben radicati nell'oggi della storia.

Premessa antropologica

Per realizzare questo obiettivo attingiamo ispirazione al patrimonio del carisma di Chiara Lubich. La sua spiritualità, individuale e insieme comunitaria, poggia su due punti fondamentali. Il primo è l'unità, quell'unità che è frutto e compimento dell'amore-agape, cioè, dell'amore dispiegato nell'insegnamento di Gesù di Nazaret, con tutta la sua ricchezza non solo spirituale e teologica ma anche antropologica e sociale. L'unità-trinità di Dio intesa certo come valore religioso, ma non solo: vista come forza capace di comporre effettivamente la famiglia umana, realizzando una interazione fra i più salvando le distinzioni, nel contesto delle realtà sociali e, dunque, affrontando tutte le divisioni frutto di scelte e realtà politiche, etniche, linguistiche, sociali, religiose (cf 1 *Cor* 12).

Come ben illustra il teologo-filosofo Klaus Hemmerle:

«Se l'essere in quanto tale è relazione e può riuscire a raggiungere l'identità permanente solo in questa relazione, allora la mia vita ha la sua unità solo nella relazionalità e nel reciproco scambio del vivere, in quella pericoreasi, in quella comunione dei beni, in quella "glorificazione" reciproca che abbiamo incontrato nel Vangelo di Giovanni come fondamenti della vita di Dio e dell'uomo. Non è questione di essere assorbiti l'uno dall'altro, né di un soffocamento del dialogo nella monotonia. Io sono me stesso solo se vado oltre me, elevandomi verso il Tutto e l'Assoluto. Questo superamento del sé non è però aggiuntivo a quello che in me è il mio essere, ma anzi il mio essere si attua in me proprio nell'andare oltre me. (...) Vedere me in te, te in me e vedere tra noi quell'unica vita e quell'unico amore: questo è l'atto del nostro essere nel quale soltanto noi attuiamo la globalità della nostra vita e della nostra persona. Il "comandamento nuovo" (cf *Gv* 13,34) e il "Testamento" di Gesù (cf *Gv* 17,21-23), l'amore reciproco intessuto spiritualmente che ci rende capaci di diventare una cosa sola nella reciprocità come il Padre e il Figlio sono uno e proprio perché sono uno, caratterizzano non solo il nostro compito trinitario ma anche proprio il nostro essere personale, la nostra identità, l'unità in noi della nostra vita. Questa globalità si realizza non in quanto io sono uno con me stesso e successivamente intreccio relazioni, ma in quanto vado oltre me, mi faccio uno con te e in ciò mi riscopro nella relazionalità polare della comunione reciproca. Non dall'io al noi, ma dal noi all'io: questa è la "nuova via" dello Spirito. Proprio quando prendiamo realmente sul serio questa via scopriamo che non è un cammino di distruzione dell'identità e della rinuncia a sé, ma è il cammino in quella ampiezza e profondità che rendono uno la vita e la persona»^[1].

Allora si può cogliere il Testamento del Cristo - "Che tutti siano uno" (*Gv* 17,21) - come un'enorme risorsa per le relazioni di ogni tipo, perché contiene in sé il germe di ogni forma di integrazione e unità, nel rifiuto e superamento di ogni discriminazione, guerra, controversia, ecc.

Il secondo punto fondamentale del carisma di Chiara Lubich è la comprensione del grido di Gesù in croce ("Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?" [Mc 15,34]) come luogo della piena rivelazione, a noi, dell'amore di Dio verso l'umanità e come chiave di comprensione e di risoluzione di ogni disunità, conflitto, contrasto fra gli individui e nella società.

In quel grido sale sulla croce tutto il dolore del mondo; ogni limite, dubbio, ricerca, invocazione; ogni notte, ogni buio del cuore e della mente; ogni no e ogni perché, ogni "non so", per essere bruciato e illuminato dal super amore di Colui che dal fondo dell'abisso si consegna e ci consegna ad un Altro che lo riceve.

Quel grido riassume il grido di tutti e dà luce per comprendere che al fondo e dal fondo di ogni tenebra c'è un sì, una risposta di vita.

Siamo anche debitori del lavoro del Centro Studi del Movimento dei Focolari (la "Scuola Abbà") che da quindici anni riflette ed elabora una dottrina dell'unità interdisciplinare, interculturale e interreligiosa. Sono 28 i suoi membri, provenienti da tutta l'Europa dell'est e dell'ovest, oltre che dal Brasile e dagli Stati Uniti, e rappresentanti, oltre che la teologia e la spiritualità, le scienze umanistiche (economia, politologia, sociologia, diritto, scienza della comunicazione, ecc.) e le scienze della natura.

Fatta questa premessa, la mia riflessione si rivolge verso le fattezze della società globale, la sua organizzazione, il suo sviluppo, le trasformazioni che porta e che hanno radicalmente modificato la realtà su cui la sociologia lavora.

Non è necessario qui sottolineare i diversi aspetti del cambiamento, noti a tutti e oggetto di una letteratura assai vasta[2]. Mi basta sottolineare che ci troviamo nel bel mezzo di un cambiamento strutturale-culturale di notevole portata e di esito ignoto. La celerità dei mutamenti in corso, il loro influsso sugli stili di vita, sulle conoscenze e sulla cultura, nonché sull'organizzazione sociopolitica, è tale da far prevedere un nuovo tipo di società i cui contenuti, aspirazioni valoriali (o antivaloriali), linee di pensiero portanti, sistemi di comunicazione e assetti politico-sociali sono al momento difficili da immaginare.

Ogni mutamento culturale epocale - e non c'è dubbio che l'attuale cambiamento abbia questa connotazione tanto che qualcuno l'ha paragonata alla caduta dell'Impero Romano o, quanto meno, all'avvento delle società industriali - o, come affermava Thomas Kuhn, ogni rivoluzione scientifica, non solo trasforma l'immaginazione scientifica *tout-court*, ma trasforma in modo profondo il mondo stesso entro il quale viene realizzato il lavoro scientifico[3].

In queste condizioni la domanda che va posta con forza, anzi il dilemma che incalza la nostra disciplina è ancora più impellente e assoluto.

E' ancora in grado la sociologia, intesa come scienza, di leggere la complessità in atto? Le sue analisi e interpretazioni rispondono - non dico al vero - ma alla realtà in quanto tale? Il suo discorso ha un senso per gli uomini e le donne del nostro tempo? Sono interrogativi e, di conseguenza, sfide, cui i sociologi che rispettano e amano il loro lavoro non possono sottrarsi. E infatti la letteratura sociologica non è avara di ricerca in questa direzione.

Anzi, sembra che si vada affermando una convinzione sempre più diffusa: che il soggetto, la realtà su cui bisogna puntare lo sguardo, in un certo senso lancia un'ancora di salvataggio, sia l'essere umano concreto, reale, solo[4] e, allo stesso tempo, assediato dalle trame sistemiche sempre più strette e numerose[5]. Di più, le conquiste scientifiche, soprattutto nel campo dell'ingegneria

genetica e delle tecniche informatiche e telematiche che sono solo all'inizio, ci spingono a domandarci se non ci troviamo dinanzi ad una rivoluzione antropologica. Il "soggetto umano" e il suo contesto sociale sono solo in trasformazione o addirittura in pericolo?

Bauman afferma: «Se la sociologia intende ancora svolgere il proprio compito che da sempre è stata la sua vocazione - alimentare cioè il dialogo tra l'esperienza umana e la sua interpretazione - allora deve necessariamente rifocalizzare la propria attenzione cognitiva sulla trasformazione della condizione umana»[6].

La condizione umana, quindi, una sociologia umanistica, appassionata di analizzare, comprendere, valorizzare e promuovere l'essere umano nella sua dimensione relazionale e sociale, ricco di identità e capace di socialità in un continuo e arricchente movimento di crescita, evoluzione, dono, in mezzo a fatiche, sofferenze, contrasti, difficoltà. Una sociologia umanistica che sia in grado di rilevare i rischi e i traumi di una cultura che ha elevato a protagonista supremo l'individuo assolutizzando le dimensioni di identità e libertà e svalutando le dimensioni della solidarietà, della responsabilità e del dono. La sociologia vista in questa prospettiva può accogliere concetti nuovi come "persona"[7] nelle proprie categorie non come un *optional* ma come un'operazione coraggiosa e necessaria. E, di seguito, altri concetti come amore-agape[8], fraternità, unità, comunione.

Alla luce di questa realtà, Social-One si prefigge di ricavare spunti di riflessioni, di ricerca, chiavi di lettura e interpretazione della realtà sociale. Cominciamo ad evidenziare interessanti prospettive con un nostro specifico contributo che pensiamo originale nei contenuti e nel metodo[9].

Ci sentiamo vicini, anzi, compagni di strada, nonché debitori di quella schiera - sempre più numerosa - di sociologi che ovunque nel mondo, utilizzando il loro sapere e i loro metodi e lasciandosi anche coinvolgere dalla loro vocazione, si chinano con rispetto e con amore sulla società smarrita con palese difficoltà di comprendere la propria storia e il proprio cammino; che si avvicinano alle donne e agli uomini del nostro tempo con lo sguardo caldo ed empatico dell'incontro con l'incertezza, la sfiducia, la paura, l'isolamento. Perciò dicevo che Social-One ingloba sociologi e studiosi di servizio sociale. Questo per noi è una sfida che raccogliamo con fiducia perché crediamo in una sinergia profonda tra pensiero e prassi, tra cultura e vita.

La cultura in cui crediamo e che ci interessa non deve essere solo nozionistica, una cultura che implica solo il raziocinio e l'intelligenza. La cultura deve essere totale nel senso di investire tutto l'essere umano, con tutte le sue capacità ed espressioni, e deve essere vitale nel senso di saper affrontare i problemi del pensiero non come problemi astratti ma, appunto, in modo reale, vitale.

Comprendere il nocciolo della questione, penetrare il senso delle cose che contano e che sono sostanziali, non si ottiene con pensieri astratti ed ermetici ma scendendo nel cuore della realtà, a contatto con l'umanità vera, fatta di uomini e donne, di gente semplice e gente colta.

La cultura che inseguiamo è una cultura per tutti, oserei dire "popolare" nel senso più bello e vero del termine. Una cultura che possa innervare la vita della società tutta penetrando e diffondendosi attraverso i moderni mezzi della comunicazione sociale, alimentando di valori il formarsi delle coscienze, promuovendo il sorgere di un tessuto sociale con capacità dialogica per una integrazione creativa e multiforme.

Certo, esisteranno sempre gli "specialisti" - e noi ci mettiamo in questa categoria -, quei pensatori che dovranno affrontare lo sforzo e la fatica di racchiudere le idee nel "concetto" con il rigore delle sue leggi, nel rispetto del metodo scientifico.

Ma i contenuti della cultura, anche quella sociologica, dovrebbero essere, per così dire, "sciolti", sbriciolati, in modo che possano essere compresi non solo da una cerchia di iniziati, ma da tutti, dotti e ignoranti. Le persone semplici che non hanno fatto grandi studi sono spesso capaci di intuizioni profonde, di comprensione dei problemi più complessi.

A proposito, mi viene in mente un fatto di tanti anni fa e che, allora, mi colpì profondamente.

Erano gli anni sessanta e mi trovavo nella mia città, Recife, nel povero Nordest del Brasile. Studiavo Legge all'università. Appena sparsa la voce che Georges Gurvitch era in città, subito nella nostra facoltà si è pensato di invitarlo per tenere una conferenza. Qualcuno lo ha incontrato e ha fatto la richiesta. Lui ha risposto: «Non ho tempo. Posso stare qui solo una settimana e questo paese è un laboratorio incredibile di relazioni sociali. Devo passeggiare e guardare la vita».

Dicevo che la sociologia può offrire, a chi opera nel sociale, indirizzi e modelli di lettura e comprensione della realtà, i quali, oltre che orientare la pratica professionale sul campo - nella varietà dei campi di applicazione - supportano talvolta l'elaborazione di strategie adeguate nel chiarire gli obiettivi, i fini, sino alla definizione di modelli teorici operativi per il lavoro sociale.

D'altra parte i sociologi nel contatto dialogante e nella reciproca collaborazione con il servizio sociale professionale e la sua elaborazione teorica, dispongono di una opportunità di confronto con una conseguente possibile sorgente di nuovi elementi e stimoli creativi nei riguardi delle proprie teorie, categorie, sintesi di analisi.

Pur essendo una realtà agli inizi e germinale, Social-One desidera ardentemente imparare e ascoltare tutta la comunità scientifica, convinta come è che in tempi di frammentazione culturale si impone uno sforzo e un impegno di dialogo costruttivo a tutto campo, all'interno delle discipline e fra le discipline al fine di raggiungere nuove sintesi né assolute, né compiute, ma sempre aperte a nuovi apporti, ricerche, contenuti.

Ci sembra che sia sempre di più convinzione generale che, davanti alle trasformazioni radicali della società, le categorie di cui la scienza sociologica è dotata hanno oggi bisogno di essere riviste se non reinventate, perché ormai non sono più in grado di capire la realtà sociale.

Inventare nuove categorie o modelli non è cosa da poco, ma se i sociologi non si misurano con le nuove sfide, la loro scienza quanto meno rischia di diventare ripetitiva e, in fondo, inutile.

In questo senso ci troviamo in sintonia con Baumann quando afferma: «La sociologia in questo momento si trova di fronte ad un cambiamento epocale e mai come ora ha bisogno di nuove idee, nuove immagini, nuove prospettive. In queste condizioni non si può permettere di essere troppo selettiva. Credo che essa abbia urgente bisogno di dimenticare la propria ossessione per i confini disciplinari e per i diritti intellettuali. La sociologia, e qui lo ribadisco, è sfidata ad aprirsi, a diminuire l'intensità del controllo sui propri confini, a favorire attivamente flussi immigratori da quei territori disciplinari che in passato venivano considerati stranieri e pericolosi. Dove un'idea è stata concepita e sviluppata non è più una questione così rilevante; quello che importa è quanto essa possa essere utile all'interno dell'officina sociologica, i cui strumenti sono ormai logori ed inutilizzabili»[10].

Anche il sociologo di Lovanio Guy Bajoit nella presentazione della sua opera *Pour une sociologie relationnelle* è molto esplicito: «Le nostre società conoscono in questo momento un mutamento culturale molto profondo. Per agire su questo cambiamento è necessario che noi siamo

capaci di pensarlo, e per farlo, noi dobbiamo disporre di strumenti di analisi adeguati. Ora, i paradigmi, le teorie e i concetti che ci propone la sociologia attuale sono intimamente legati al modello culturale dell'industrializzazione, ereditato dai secoli passati, soprattutto dal secolo XIX. Se, come credono alcuni, il cambiamento attuale, *il mutamento attuale è così profondo da investire lo stesso modello culturale industriale*, allora noi siamo autorizzati a pensare che le teorie sociologiche di cui disponiamo sono diventate inadeguate per pensare il cambiamento. Di conseguenza diventa indispensabile e urgente fondare, sulla nostra esperienza, ma anche al di là di essa, un paradigma, una teoria e dei concetti che non siano più tributari del modello industriale e permettano di pensare il mutamento in corso con un *nuovo contesto culturale* »[11].

Un nuovo contesto culturale che, in epoca di globalizzazione, non può che essere multiforme, nel senso di affondare le proprie radici nelle varie componenti della cultura europea cristiana e non, e, migrando dall'occidente verso altre latitudini, in quelle culture profondamente radicate nel buddismo, nell'induismo, nel confucianesimo, nell'Islam, nel pensiero africano.

Sorgeranno nuovi paradigmi e nuovi discorsi scientifici e, come dice Bajoit: «Ogni discorso si dà un *lessico* specifico: da una teoria all'altra le parole considerate come dei concetti sono differenti. Ogni teoria produce ipotesi che formano i suoi *modelli* esplicativi. Ogni produttore di idee obbedisce così a un *orientamento epistemologico* particolare, che si iscrive esso stesso in un principio di senso più grande, ossia il modello culturale»[12].

Siamo convinti anche noi con Thompson che «non c'è mai stato un periodo migliore di questo per essere un sociologo, perché dobbiamo reinventare la disciplina per il ventunesimo secolo»[13].

Con l'audacia inevitabilmente velleitaria dei neofiti, ma allo stesso tempo incoraggiati da coloro che, ben più attrezzati di noi stanno aprendo nuove strade, anche Social-One vuole dire una parola ancora esile e balbettante sulla possibilità di trovare nuovi paradigmi e modelli, nuove categorie che vengono da altri lidi ma che può essere utile alla sociologia nello svolgimento del suo compito.

[1] K. HEMMERLE, *Partire dall'unità*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 60-61.

[2] Cf A. GIDDENS, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000; Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulla persona*, Laterza, Bari 1999; IDEM, *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2002; J. E. STIGLITZ, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Milano 2002; U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999.

[3] Cf *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1995³.

[4] Cf Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2003.

[5] IDEM, *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari 2006.

[6] Cf IDEM, *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 60.

[7] Cf GRUPPO SPE (a cura di), *Verso una sociologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2004.

[8] Cf L. BOLTANSKI, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano 2005; P.A. SOROKIN, *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma 2005.

[9] Questi nostri primi contributi li abbiamo esposti in tre Congressi: il primo nel 2002 (La relazione sociale), il secondo nel 2003 (Il conflitto nella tradizione sociologica e alla luce del carisma dell'unità) e il terzo nel 2005 (Rapporti sociali e fraternità: paradosso o modello sostenibile? Una prospettiva a partire dalle scienze sociali) i cui "Atti" sono stati in parte pubblicati sulla rivista "Nuova Umanità", 162 (2005).

[10]Z. BAUMAN, *Una nuova condizione umana*, cit. p. 64. Pensa allo stesso modo U. Beck: «Le trasformazioni globali rappresentano un cambiamento sostanziale che ci provoca a sviluppare nuovi concetti per sostituire ciò che, provocatoriamente, chiamo concetti "zombie". I concetti "zombie" sono quei concetti che erano appropriati per il periodo del nazionalismo metodologico. Ma essi non sono più adatti per l'epoca contemporanea» (*La svolta cosmopolita* a cura di M. MAGATTI e M. MARTINELLI, in "Studi di Sociologia", 2 [2005], p. 107).

[11] PUF, Paris 1992, p. 124.

[12] IBIDEM, p. 214.

[13] *La sociologia nel XXI secolo*, intervista a G. B. THOMPSON, in "Studi di sociologia", 2 (2006), p. 201.

Dipartimento di Sociologia e Scienza della Politica
Università degli Studi di Salerno

1. Introduzione

L'intento di questo articolo è quello di offrire un contributo nella direzione di una sociologia che ritrovi il senso dell'umano nella lettura del sociale. Il contributo, offerto in termini di orizzonte ipotetico, evidenzia la relazione tra l'elaborazione di una teoria, un paradigma interpretativo e il rapporto con la 'realtà personale' del teorico. Un tassello dell'edificio di un paradigma interpretativo del sociale più mano, ha spesso ignorato la persona dell'intellettuale e la sua vita quotidiana.

Utilizzeremo gli strumenti della sociologia della conoscenza che ha rilevato, nel corso della sua storia, la relazione di reciproca influenza tra la dimensione riflessiva e la dimensione storica, o anche tra la prima e i modelli culturali utilizzati o che li hanno preceduti. In particolare riprenderemo il lavoro di Alvin Gouldner (1920-1980) sulla 'sociologia riflessiva' e dello storico della scienza Thomas Khun (1922-1966), di cui Gouldner fu profondo conoscitore, non come unici rimandi possibili, ovviamente, ma come riferimenti significativi che possono contribuire a trovare le chiavi interpretative e la tradizione alla nostra tesi.

L'obiettivo finale è quello di individuare percorsi per un programma di ricerca e di elaborazione teorica, a partire proprio dal riconoscimento della realtà personale di chi è immerso in questa esperienza e ritrovare un nuovo senso sociologico.

2. Gli antecedenti della sociologia della conoscenza

La sociologia della conoscenza è la scienza che studia il rapporto di interazione tra strutture sociali e categorie mentali. L'insieme delle produzioni culturali (idee, principi morali e giuridici, categorie estetiche, verità scientifiche, decisioni pratiche ecc.) cioè tutto ciò che si annovera tra i 'saperi' (Wissen) o 'conoscenza' (Knowledge), appare condizionato dalla situazione sociale in cui gli uomini vivono e questo contribuisce, a sua volta, a modificare la struttura sociale.

La consapevolezza del condizionamento sociale delle categorie culturali, già presente in alcuni autori moderni del XVI, XVII e XVIII secolo (Machiavelli, Bacone, Pascal, Voltaire, Montesquieu, Saint-Simon), viene accentuata dalla crisi del romanticismo idealistico e dalle correnti che ad essi si oppongono. In tal senso gli immediati antecedenti della sociologia della conoscenza vanno ritrovati in Marx (1818-1883), nel positivismo, in Nietzsche (1844-1900) e nello storicismo tedesco (Berger e Luckman, 1969; ed. or. 1966).

La dialettica marxiana tra struttura economica e sovrastruttura ideologica rappresenta il riferimento continuo della sociologia della conoscenza (Marx, 1957). Tuttavia, secondo gli autori della sociologia della conoscenza il marxismo, con la sua tesi della 'determinazione sociale del pensiero', ha stabilito un determinismo non accettabile. Max Scheler (1874-1928), riconosciuto come il fondatore di questa branca, riteneva che ci fosse un'influenza, un condizionamento, tra le due entità, ma non una determinazione (Scheler, 1946). La sociologia francese ha influenzato la sociologia della conoscenza attraverso la scuola di Durkheim mediante i concetti di 'coscienza collettiva' e di 'rappresentazioni collettive'. Nella sua opera su *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Durkheim (1858-1917) evidenzia il condizionamento sociale delle categorie conoscitive nelle società 'primitive'. La tesi è stata più tardi ripresa da Marcel Mauss, suo discepolo, per mostrare come anche le categorie più astratte, come ad esempio quelle di 'tempo' e

di 'spazio', siano direttamente collegate con l'organizzazione sociale (Durkheim et. al, 1951, ed. or., 1902). Frederich Nietzsche, per molti aspetti l'anti Marx, è insieme con quest'ultimo un riferimento della sociologia della conoscenza. L'analisi scheleriana del 'risentimento' è dichiaratamente di derivazione di Nietzsche, ma tutta la critica alla società borghese di Scheler, prima, e Pitirim Sorokin (1889-1968), dopo, non sarebbe comprensibile senza il riferimento al filosofo tedesco (Scheler, 1975). Infine lo storicismo tedesco, nella sua versione di Dilthey (1822-1911) e Simmel (1858-1918), sono assai presenti in tutti i sociologi della conoscenza. La tematica dell'autonomia delle scienze dello spirito e della storicità di ogni fenomeno spirituale umano, quale superamento del naturalismo positivista, è essenziale per comprendere l'opera di Mannheim (1893-1947) e il suo preteso superamento del 'relativismo' nel 'relazionismo' (Mannheim, 1974). Di tutti i possibili principali filoni teorici, che qui non abbiamo avuto la pretesa se non di accennare, utilizzeremo per la nostra interpretazione alcuni sviluppi più recenti della sociologia della conoscenza, particolare gli studi di Khun e Alvin Gouldner.

3. L'ipotesi teorica: la rilevanza della realtà personale dell'intellettuale

La più recente sociologia della conoscenza ha evidenziato che qualsiasi affermazione riguardante la realtà sociale ha conseguenze che possono essere prese in considerazione anche prescindendo dalla sua validità sotto il profilo intellettuale. Quando molti 'scienziati' affermano che una teoria sociale dovrebbe essere valutata in termini dei propri criteri autonomi, si compie una scelta di valori che non può essere giustificata sulla base di considerazioni puramente scientifiche. Essa dipende da postulati aprioristici e non scientifici relativi allo scopo che deve avere la scienza. Con questa affermazione non si vuole certo negare che la teoria abbia un proprio ambito di autonomia, o che la sua validità dipenda dalle potenziali conseguenze ideologiche o sociali di un sistema intellettuale. Ma d'altro canto l'analisi critica deve riconoscere che un sistema intellettuale è sempre stato giudicato, non solo valutando la verità o falsità delle sue proposizioni, ma anche sulla base delle implicazioni ideologiche e delle sue conseguenze sociali. Dice Gouldner: 'Indipendentemente da ciò che 'dovrebbe essere' la teoria affonda le sue radici nell'esperienza del teorico. Una teoria viene vista e percepita come valida dalla comunità scientifica nella misura in cui coloro che offrono la teoria e chi l'ascoltano hanno esperienze comuni e condividono sentimenti che scaturiscono da, questa esperienza' (Gouldner, 1980, p.18; ed or.1970).

Pertanto la dimensione personale, l'esperienza di vita del teorico è essenziale all'affermarsi di un paradigma scientifico, quanto la dimensione analitica e la produzione di prove empiriche. Ogni teoria sociale si basa su assunti di campo non esplicitati, su una certa gamma di sentimenti e di esperienze del teorico, su una dimensione consensuale di una 'comunità scientifica'. Questi elementi formano ciò che Gouldner definiva la 'infrastruttura' di una teoria. Alcune teorie sociali sono adatte a certe infrastrutture, ma non ad altre. Le teorie sociali mutano quando nasce una contraddizione, un conflitto tra 'infrastruttura' e teoria: 'Le teorie possono essere elaborate con metodi formali o tecnici e questo fa sì che perdano contatto con l'infrastruttura che era un tempo alla loro base, o che addirittura si trovino in contrasto con essa. In secondo luogo, la stessa infrastruttura può mutare radicalmente in conseguenza dei mutamenti nella più vasta società col risultato che la teoria consolidata comincia a sembrare irrilevante, anche se non vi è alcuna nuova prova che le tolga validità' (ibidem, p.590).

Questo elemento dell'influenza dei fattori extrascientifici, personali-comunitari, nella costituzione, valutazione e accettazione di un paradigma è presente anche negli scritti di Thomas Kuhn. Dice Kuhn: 'i valori ... contribuiscono in misura notevole a dare un senso della comunità agli studiosi delle scienze naturali nel loro complesso' (Kuhn, 1999, p.223; ed. or. 1966). Kuhn nel poscritto del 1969, si rammarica per aver posto scarsa attenzione a questo elemento nelle sue riflessioni del 1962 sulla *Struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Ciò che è ancora degno di evidenza è che per Kuhn i valori, le credenze condivise, la personalità e la biografia individuale degli scienziati sono 'costitutive della scienza' (ibidem, p.224). Il modo in cui uno scienziato interpreta la

realtà dipende dagli assunti della comunità scientifica dei suoi tempi, e questi, a loro volta, sono influenzati da altre forze sociali. Ciò che vediamo nel mondo non dipende soltanto da ciò che cerchiamo, ma da ciò che ci ha insegnato a scoprire la nostra comunità scientifica e la preparazione precedente. Questi elementi extrascientifici sono essenziali alla scienza perché vanno applicati per riconoscere le ‘anomalie’ di un paradigma, per rispondere alle ‘crisi’ di una spiegazione o per abbracciare nuovi paradigmi e dar vita alle ‘rivoluzioni scientifiche’.

Da questi due riferimenti possiamo trarre la conclusione, argomentata da Gouldner e Kuhn, che per l’affermazione di un paradigma scientifico concorrono sia elementi ‘teorici’ che ‘extrateorici’ (preferiamo questa distinzione, anche se Kuhn ritiene che la dimensione valoriale dello scienziato sia ‘costitutiva della scienza’). I primi riguardano i criteri di verità, validità, attendibilità delle metodologie e procedure per produrre dati empirici, di coerenza logica dei concetti e delle proposizioni teoriche ecc.; i secondi riguardano i postulati non esplicitati ma sempre presenti: la ‘visione dell’uomo’, le opzioni ideologiche, gli effetti sociali, i sentimenti, i valori, la realtà comunitaria in cui vive il teorico. Gli intellettuali, inoltre, debbono focalizzare il loro essere presenti nel tempo e nello spazio: i gruppi che frequentano, l’ambiente professionale e familiare, insomma la loro pratica di vita quotidiana.

Senza questa dimensione sociologica della conoscenza, l’impresa scientifica rimane ad un livello di consapevolezza sicuramente meno efficace sul piano della conoscenza. Una sociologia attenta ai teorici in quanto persone, deve abituarci a considerare ‘le nostre credenze di scienziati allo stesso modo in cui consideriamo quelle degli altri’. Allora è condivisibile il rifiuto di Gouldner quando osserva che i sociologi debbono abbandonare la posizione morale secondo la quale essi lavorano e vivono alla ricerca della verità fondata su logica e prove empiriche, mentre gli altri credono per necessità.

Questo elemento ci permette di riconoscere un dato empirico: che la persona anche quando svolge il suo lavoro specifico di scienziato non si congeda dalle sue altre dimensioni. Un lavoro scientifico che tende all’oggettività non può prescindere dal considerare tutte le dimensioni che concorrono alla sua definizione e soprattutto alla consapevolezza dell’influenza personale e comunitaria del teorico.

Diversi autori contemporanei, che si collocano all’incrocio tra sociologia della scienza ed epistemologia, ci richiamano alla rilevanza della realtà personale e comunitaria del teorico nella costruzione dei nuovi paradigmi scientifici, portando a compimento un processo di demitizzazione della scienza stessa.

In particolare, il pragmatismo classico di Polanyi per il quale la produzione della scienza si basa sulle cosiddette “conoscenza tacita”, categoria che comprende l’apprendimento del linguaggio tipico della disciplina, il conformarsi a pratiche consolidate in ambito accademico e a tutto ciò che riguarda la vita sociale della comunità di riferimento, compresi valori e modelli comportamentali. Polanyi parla di ‘conoscenza tacita’ che viene a comporsi con la conoscenza scientifica. La conoscenza tacita è, quindi, alla base del consenso scientifico, perché consolida gli *standards* della disciplina e regola la distribuzione delle opportunità professionali. Inoltre il *Principio del controllo reciproco* nella scienza tra pari consiste ‘nel semplice fatto che gli scienziati si osservano l’un l’altro’ e maturano tacite assunzioni rispetto al metodo scientifico, alla natura delle cose oggetto di studio, alla strategia della ricerca all’interno di una disciplina e quali prodotti sono credibili e dotati di valore scientifico (Polanyi, 1979).

Un altro studio che si occupa delle dinamiche sociali che portano alla costruzione dei fatti scientifici è il lavoro di Latour. Ne *La scienza in azione* Latour ci invita a guardare dentro le ‘scatole nere’ dei paradigmi scientifici. Intendendo dire che la scatola nera è il risultato del lavoro scientifico, è il paradigma ben confezionato e pronto per l’uso (Latour parla di consumatore). Più la scatola è automatica e viene studiata e appresa come dato di fatto, più è sigillata e non può essere facilmente ‘smontata’. L’obiettivo della sociologia della scienza diventa allora l’apertura delle scatole nere, che significa abbandonare l’ordine e la razionalità del contesto della giustificazione e risalire dai prodotti finiti, che costituiscono oggetti ‘stabili’ e ‘freddi’ a quelli più ‘caldi’,

riscoprendo così le dinamiche relazionali delle comunità scientifiche che sono alla base della costruzione dei fatti scientifici (Latour, 1987).

Un approccio etnografico-costruttivista è, invece, assunto da Karin Knorr-Cetina, che concentra la propria teorizzazione sui processi di costruzione delle pratiche scientifiche da cui evince il carattere relazionale dell'impresa scientifica, fondata sull'analisi dei processi di negoziazione e comunicazione dei significati scientifici all'interno delle comunità di ricercatori (Knorr-Cetina, Mulkay, 1983). Dunque la dimensione relazionale degli scienziati, in quanto persone, la loro dimensione vitale-esperienziale e i loro valori non sono estranei ai prodotti scientifici.

4. Il caso di Talcott Parsons e il paradigma struttural-funzionalista

Un caso empirico di relazione tra la persona, l'organizzazione dell'esperienza intellettuale del teorico e la teoria sociale è dato dal caso dello struttural-funzionalismo di Parsons. Questi elementi ne spiegano, inoltre, l'ascesa e la crisi di quel paradigma. Il caso Parsons è da citare non solo per la rilevanza storica, ma per l'importanza che ha assunto nei due tra i maggiori tentativi contemporanei di elaborazione di una teoria generale della società, quali sono la teoria dell'agire comunicativo di Jürgen Habermas (1929-) e la teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann (1927-1998).

In prima istanza dobbiamo constatare, e che in genere si dimentica, che la teoria strutturalfunzionalista di Parsons è sorta negli Stati Uniti durante la Grande Depressione degli anni Trenta. La contrapposizione tra una teoria massimamente astratta e tecnica sembra confermare la plausibilità di uno sforzo teorico che non tiene conto dell'influenza della società. Eppure, come ha evidenziato Gouldner, quel distacco non è da interpretare come irrilevanza del turbinio sociale dell'epoca.

Innanzitutto quel paradigma risente dell'ambiente istituzionale che organizza la vita quotidiana del teorico e nel quale matura. In parte esso è il prodotto del ruolo svolto dall'università nella vita professionale degli intellettuali. L'accademia americana era un sistema relativamente isolato che proteggeva i suoi membri dalla crisi economica degli anni Trenta. Il sistema di finanziamento dell'università, in special modo privata, attraverso il sistema delle fondazioni, forniva ciascuna di una dotazione di capitale autonoma, tale che avrebbe continuato a fornire sostegno economico indipendentemente da ciò che avveniva nel resto della società. Un secondo insieme di fattori si richiamano a meccanismi ecologici, tipici di molte piccole 'città universitarie', che rafforzano la solidarietà sociale dei membri del mondo accademico e il senso di identità corporativa tra gli stessi. Harvard, infatti, non era Chicago o la Columbia, poste direttamente in grandi complessi metropolitani e in rapporto vitale con la città e i suoi emblematici conflitti moderni. Harvard è alla periferia di Boston dalla quale è separata dal fiume Charles. Il fatto che un'università della classe superiore fosse situata in un ambiente universitario riparato, tale da riuscire a filtrare la crisi sociale, non era elemento estraneo al carattere della prospettiva funzionalista. L'isolamento aristocratico assume importanza cruciale nel determinare e definire problemi da studiare in termini esclusivamente di una tradizione tecnica relativamente autonoma, piuttosto che in termini di importanza sociale. Nonostante la palese attrazione verso problemi politici ed economici posti dalla Depressione del 1929, la sociologia ad Harvard poté iniziare e sviluppare una teoria distaccata e tecnica preoccupata solo di se stessa.

Il prestigio di Harvard preparava il terreno per la costituzione di un gruppo di studenti che consentì la riproduzione e l'affermazione di quell'approccio teorico. Molti di loro provenivano da ceti sociali più umili, e sentivano una contraddizione tra la loro sensibilità sociale, le loro origini e l'ambiente ovattato di Harvard. La struttura dei loro sentimenti subiva la frustrazione tra la realtà del loro successo personale, la promessa contenuta in quanto essere 'harvardiani', e la crisi della società. La teoria dell'equilibrio sistemico di Parsons, però, li metteva al riparo dalla sensazione che avrebbero dovuto fare qualcosa per alleviare le sofferenze, o dal sentirsi colpevoli. La teoria del

sistema sociale di Parsons consentiva di essere 'obiettivi', di non guardare ai problemi sociali isolati, come aveva fatto in precedenza la sociologia di Chicago, incapace di far fronte alle disgregazioni sociali ramificate in modo evidente in tutte le istituzioni e in tutti gli strati sociali, ma di lavorare ad un nuovo paradigma teorico e formare una sociologia nuova, così da potere fornire l'aiuto scientifico di cui la società avrebbe avuto bisogno.

Come la nascita, anche la crisi dello struttural-funzionalismo ha origine nella contraddizione tra sistema concettuale e vita personale dei teorici, scaturita dal divenire consulenti del welfare (Gouldner, op. cit., pp.501-44). Una teoria che attribuisce una particolare enfasi al ruolo dei valori morali e più in generale ai sistemi di socializzazione, quali elementi per prevenire i problemi sociali, mal si concilia con l'idea che per ristabilire un equilibrio sociale compromesso bisogna ricorrere all'intervento dello stato. Dopo la seconda guerra mondiale il funzionalismo negli Stati Uniti comincia ad appoggiare l'espansione dello stato del benessere. Ciò implica un mutamento nella concezione funzionalista del governo e dello stato e di una serie importanti di concetti che formano il sistema struttural-funzionalista.

Innanzitutto la crescita dello stato del benessere ha reso possibile l'elargizione di enormi fondi alla sociologia e alle scienze sociali. Nel 1962 il governo federale ha speso 118 milioni di dollari per le ricerche in scienze sociali, passati a 139 nel 1963 e a 200 nel 1964 (ibidem, pp.506-7). In cambio dei finanziamenti l'apparato statale richiede una scienza sociale applicata, capace di scelte politiche. I finanziatori hanno bisogno di una teoria che spieghi come si possano migliorare le condizioni di vita nazionali. Ciò crea problemi agli assunti fondamentali del funzionalismo e la crisi di taluni di essi. I teorici del funzionalismo nel momento in cui accettano di divenire i consulenti del welfare mettono in contraddizione le loro convinzioni scientifiche e la loro vita quotidiana di persone. Mettono cioè in discussione l'assunto dell'esistenza di 'difese' naturali o meccanismi di adattamento spontaneo il cui risultato è il ristabilimento di un equilibrio perso. Diventa non utile, anche il concetto di interdipendenza funzionale, in quanto per intervenire c'è bisogno di conoscere quali variabili sono determinanti rispetto ad altre. Entra in crisi il concetto di multidimensionalità del mutamento rispetto alla richiesta di riconoscere al ruolo del governo e dello stato una preminenza rispetto agli altri fattori per risolvere i problemi sociali. Infine lo stato del benessere mette in crisi lo schema volontaristico in favore di una concezione che attribuisce al sottosistema politico la fonte principale di potere e di iniziativa per la stabilizzazione sociale. Insomma si richiedeva ai funzionalisti di divenire la versione sociologica degli economisti keynesiani.

Lo studio di caso del funzionalismo parsonsiano sta ad indicarci che ogni teoria sociale si basa su di una infrastruttura formata da assunti di campo non esplicitati, su una certa gamma di sentimenti e di esperienze del teorico. Questi elementi formano ciò che Gouldner definiva la 'infrastruttura' di una teoria. Alcune teorie sociali sono adatte a certe infrastrutture, ma non ad altre. Le teorie sociali mutano quando nasce una contraddizione, un conflitto tra infrastruttura e teoria: 'Le teorie possono essere elaborate con metodi formali o tecnici e questo fa sì che perdano contatto con l'infrastruttura che era un tempo alla loro base, o che addirittura si trovino in contrasto con essa. In secondo luogo, la stessa infrastruttura può mutare radicalmente in conseguenza dei mutamenti nella più vasta società col risultato che la teoria consolidata comincia a sembrare irrilevante, anche se non vi è alcuna nuova prova che le tolga validità' (ibidem, p.590).

5. La sociologia (la scienza) tra tragedia e umanizzazione

Questo implica che la scienza e gli scienziati, per svolgere autenticamente il loro lavoro, devono riconoscere i 'limiti' delle loro conoscenze e della loro sfera d'azione. Nella storia della sociologia si sono impiegate diverse strategie per affrontare questo problema del 'limite' della conoscenza scientifica, soprattutto dal punto di vista metodologico. Alcuni hanno cercato di celarlo. William Fielding Ogburn (1886-1959), decano dei sociologi quantitativisti degli Stati Uniti, negli anni Trenta ha elaborato la 'strategia tecnocratica', rivelatasi di grande successo, di concentrare tutti gli sforzi sul perfezionamento delle tecniche statistiche e prendere a modello della metodologia le procedure delle scienze naturali. Secondo quell'approccio la sociologia si

sarebbe affrancata da ogni elemento soggettivo di tipo filosofico, o di orientamento di valore più in generale, dalla società e dall'inclinazione personale (Iorio, 2006). Altri, invece, hanno accettato questo limite. Weber, infatti, pensava che la sociologia dovesse definirsi il più possibile secondo il modello delle scienze naturali, ma che, essendo il suo oggetto di studio molto diverso da queste ultime, richiedesse un approccio interpretativo soggettivo. Il *Verstehen* di Weber è la comprensione empatica tipica delle scienze sociali e, fin dove è possibile, le conclusioni tratte dall'interpretazione soggettiva devono essere verificate secondo i canoni del metodo scientifico. La sua strategia del metodo 'idealtipico', non è forse un modo per gestire il senso del limite di una scienza che deve abbandonare l'obiettivo dell'esaustività e ripiegare su una estrapolazione di un aspetto dal fluire continuo degli eventi, ergerlo a metro di misura e ritornare alla realtà empirica per renderla intelligibile, attraverso l'indicazione della distanza del concetto dalla realtà storico-empirica? E' per questo che Weber ha sottolineato che 'la scienza non consola', cioè non offre soluzioni oggettive tanto certe da assolverci dalla responsabilità delle nostre scelte o di chi è deputato a farle.

Quando la scienza non riconosce il limite insito nella sua conoscenza, e quando non riconosce che il suo fondamento è anche in 'altro', nei suoi postulati, nei suoi assunti, nei valori del teorico e in ciò che è extra ai canoni scientifici ecc., quando cioè tenta di dire il tutto in una parte, adotta la 'logica di potenza', è foriera di tragedia umana.

Nietzsche in una pagina densa di simbolicità ci indica l'esigenza che siamo chiamati ad affrontare. Zarathustra, il protagonista del suo famoso romanzo filosofico, è circondato da una turba di storpi, handicappati e mendicanti che gli chiedono di essere guariti, ma egli replica in modo inatteso. La sua esperienza gli ha insegnato che la cosa peggiore per una persona non è che gli possa mancare un occhio od un orecchio, ma di frammentare l'uomo in pezzetti e sceglierne un frammento, una parte e ingigantirla 'ideologicamente' fino a farla diventare il tutto. Questo è violenza, perché se una parte, che è in sé vera, pretende di essere il tutto, deve extrapolare dal suo campo, occupare tutto lo spazio e, quindi, eliminare le altre dimensioni che sono altrettanto umane: 'Io vedo e ho visto ben di peggio ... : uomini cioè cui manca tutto, se non che hanno una sola cosa di troppo – uomini che hanno nient'altro se non un grande occhio o una grande bocca o un grande ventre o qualcos'altro di grande, - costoro, io li chiamo storpi alla rovescia. E quando venni dalla mia solitudine e per la prima volta passai da questo ponte: non potevo credere agli occhi miei, e guardai, guardai ancora e alla fine dissi: 'questo è un orecchio! Un orecchio grande quanto un uomo!'. Guardai meglio: e, realmente, sotto l'orecchio si muoveva una coserella piccola e misera e stentata da far pietà. In verità, l'orecchio mostruoso poggiava su di un piccolo esile stelo, - ma lo stelo era un uomo!... Il popolo, tuttavia, mi disse che il grande orecchio era non solo uomo... ma un genio. Io però ... rimasi nella mia convinzione, che cioè si trattasse di uno storpio alla rovescia, che aveva troppo poco di tutto e troppo di una cosa sola' (Nietzsche, 1986, p.169).

La non accettazione del limite, il nascondere o il rimuoverlo ha dato vita ad una serie di tentativi fondati sulla 'logica di potenza' della scienza e della sociologia in particolare, che l'hanno condotta spesso a soluzioni non feconde, dal punto di vista del livello di conoscenza e, in taluni casi, ad esperienze storiche tragiche (cioè di extrapolare una parte e farla diventare il tutto della realtà).

Nella storia del pensiero sociologico possiamo ritrovare numerosi esempi di sconfinamento dall'ambito scientifico. Pensiamo alla grandezza di Comte (1798-1857) per aver aperto una riflessione 'positiva' sulla società, ma la tragedia è avvenuta quando ha trasformato la scienza in religione. Pensiamo a Marx alla sua grandezza per averci mostrato il funzionamento del capitalismo ed i suoi effetti di sfruttamento e alienazione e alla tragedia derivante dall'analisi che tutto derivi dall'economico. Pensiamo all'importanza di Ogburn nell'istituzionalizzazione della sociologia negli Stati Uniti che, se da un lato ha introdotto concretamente l'uso delle tecniche quantitative nell'analisi dei fenomeni sociali, dall'altro si è trasformato in 'ideologo' e tecnologo del potere. Pensiamo a Mannheim, alla sua importanza per aver mostrato come la cultura possa rendere gli uomini più autonomi dal potere, ma il tragico è sopraggiunto quando ha ritenuto che l'intellettuale possa sottrarsi alla responsabilità delle proprie scelte in nome della ingegneria tecnocratica.

Allora come uscire dalla 'tragedia' in cui storicamente la sociologia, la scienza, ma possiamo dire più in generale, la cultura è caduta? La scienza può essere autenticamente se stessa quando sostituisce alla 'logica della potenza' la 'logica del limite'. Quando afferma le sue verità e le riconosce come esito di un percorso interno alla sua logica scientifica, ma anche extrascientifica, da cui non possiamo liberarci. Quando il senso di questo limite lascia ad altre sfere, per esempio, l'impiego più appropriato delle sue verità.

Allora è necessario un 'patto epistemologico' di reciprocità con tutte le altre sfere d'azione della persona umana e con tutte le dimensioni conoscitive e culturali, fondato sul riconoscimento del 'limite' proprio. Il limite di ciascuno ci permette il riconoscimento di tutti, lo spazio e l'identità più autentica per ognuno e l'uscita dalla tragedia in cui ci hanno condotto tante verità eretice a sistema. L'ambivalenza delle proprie 'verità-limite' può generare paradigmi interpretativi umanizzanti nel senso dell'apertura all'alterità empirica e teorica, dotate sia di determinazione-assolutizzazione, ma, allo stesso tempo, di apertura relazionale con le 'anomalie' e, dunque, con il divenire della storia, a nuove interpretazioni del senso dell'esperienza (Crespi et al., 2004, p.120). Insomma, l'inclusione del 'senso del limite' mette al riparo l'attività scientifica da un'attenzione autocentrata sui propri criteri e apre lo spazio ad una realtà dialogica e umanizzante.

Dunque da questo che può essere chiamato un metodo del 'patto' può nascere un'autentica interdisciplinarietà, un nuovo rapporto con l'epistemologia, la pedagogia, la storia della filosofia, l'antropologia culturale, le scienze politiche e sociali, la filosofia e la politica praticata, oltre che con la vita personale dell'intellettuale.

Un esempio interessante, nella direzione di una teoria sociale fondata su una sociologia narrativa e riflessiva, ci è offerto da Richard Sennett nel suo *Rispetto*, in cui partendo da se stesso, dalla propria storia personale vissuta in un sobborgo di Chicago, riflette sul modo in cui le politiche assistenziali intervengono nella formazione delle identità individuali e collettive e su come sia sempre più centrale, per la riforma dei sistemi di welfare, il rispetto delle persone nelle nostre società diseguali (Sennett, 2004).

6. Possibili linee di ricerca

Allora il lavoro di diversi gruppi di studiosi (come Social-One, ma anche altri) che intendono aprirsi ad un percorso, in termini di ipotesi, per un nuovo paradigma teorico, nasce proprio dalla comune esperienza in quanto comunità di soggetti che studiano, lavorano e vivono in un tempo storico, con propri riferimenti valoriali e assunti campo, che hanno il desiderio di formare una presenza attiva, al fine di costruire una società più libera, eguale e fraterna, più consapevole delle proprie contraddizioni. Dunque dalla consapevolezza del limite, può nascere una spinta nuova alla ricerca sociale.

Una prima pista riguarda il 'rapporto' con i classici, con coloro che ci hanno preceduto nella ricerca e nella speranza di migliorare il mondo esistente. Qui deve innestarsi un nuovo rapporto con la tradizione classica, fondato sul sentimento di gratitudine verso il loro lavoro: Durkheim, Marx, Weber, Simmel, solo per ricordarne qualcuno, sono stati i veri costruttori della disciplina e di apprezzare i loro drammi, gli interrogativi a cui sono stati chiamati, le loro aspirazioni, cioè di riconoscerli come persone, prima che come scienziati sociali. Questo ovviamente non ci esime dalla critica e dalla separazione di ciò che è 'vero' dal 'falso' e di far tesoro dei loro errori scientifici. Senza discernimento critico non avremmo scienza che è nata con la critica. Senza la critica faremmo esercizio di adulazione reciproca, che con la scienza autentica non ha nulla a che fare.

Un primo elemento di critica verso l'esperienza personale dei classici riguarda il carattere euroatlantico che ha caratterizzato la sociologia nella sua fondazione. La nascita della sociologia e la collocazione geografica ci mostra come essa sia un fenomeno che ha origine in Europa occidentale e negli Stati Uniti a cavallo tra i secoli XIX e XX. Il contesto storico attuale è caratterizzato, invece, da processi di globalizzazione. Cresce l'interdipendenza tra le aree geografiche e sono possibili nuove relazioni sociali stabili che prescindono dal contesto territoriale, grazie anche alle nuove tecnologie digitali. La mobilità umana e la circolazione delle idee ha

raggiunto intensità sconosciute. Se guardiamo ai movimenti legati al lavoro esso va dalle 'periferie' ai vari centri del mondo. Se guardiamo ai movimenti turistici, invece, il senso va al contrario. Ma se guardiamo al lessico sociologico possiamo notare parole-chiavi differenti: l'Africa è caratterizzata dal tema dello sviluppo, l'America Latina dal tema della giustizia, l'Oriente dal tema del dialogo interculturale ecc. Questo elemento pone per la prima volta delle domande inedite e soprattutto ci obbliga ad aprirci, nello sforzo di costruire un paradigma nuovo, ad altre Realtà Personali, di teorici che guardano alle questioni dell'umanità da prospettive e sensibilità differenti e non più solo euroatlantiche. Quello di cui abbiamo bisogno è una comunità scientifica autenticamente transnazionale e globale, vitale, e non solo per esigenze di valutazione accademico-finanziaria.

Un secondo elemento che ci distingue dai classici e forgia le nostre realtà personali e comunitarie riguarda il carattere non più nazionale della sociologia. Norbert Elias (1897-1977) ha affermato che l'orientamento della sociologia ha come suo proprio centro la nazione e si trova ad osservare che 'gli stessi sociologi del XX secolo quando parlano di società non hanno più in mente come i loro predecessori una 'società borghese' o una 'società umana' al di là degli stati, ma sempre più l'ideale un po' rarefatto di uno stato nazionale' (Elias, 1982, p.65). Il giudizio di Elias coglie bene le scelte nazionalistiche operate da Durkheim e Simmel in occasione della prima guerra mondiale, nonostante le loro teorie sociali avessero elementi che andassero oltre la nazione. Ma è soprattutto il romanticismo tedesco a mettere in luce il *Volksgeist*, la cultura nazionale quale determinante sociale che agiva sulle istituzioni politiche: gli usi, i valori, i costumi e le tradizioni, la lingua di un popolo ne forgiavano poi le sue istituzioni complessive. Tutta la teoria sociologica elaborata da Simmel, Tönnies e Weber ha individuato nel romanticismo il luogo di origine della sociologia tedesca. La sociologia attuale, invece, non può prescindere dai caratteri di transnazionalità della vita sociale e, quindi, dalla conoscenza positiva delle sfide che ne minacciano la sua sopravvivenza. La globalizzazione ha portato con sé una riduzione del ruolo degli stati nazionali, o quanto meno una sua ridefinizione. Come qualcuno ha detto essi sono troppo grandi per le piccole cose e troppo piccoli per le grandi cose. Sempre più spesso si assiste alla devoluzione di poteri verso le organizzazioni sopranazionali da un lato, e verso le realtà locali e regionali, dall'altro. Questi elementi ci portano a ripensare il concetto di società inteso come insediamento territorialmente circoscritto al territorio nazionale e ad optare per un concetto di società più fondata sull'aspetto relazionale e di senso dell'azione sociale.

Un terzo elemento che distingue le nostre realtà personali dai classici e apre piste di riflessione inedite, riguarda il protagonismo del genio femminile nel processo di costruzione teorica. La sociologia fin dal suo nascere è stata declinata al maschile. Se esaminiamo la riflessione teorica ed empirica della sociologia nella sua fase classica in Europa e in quella della istituzionalizzazione accademica nel contesto degli Stati Uniti, notiamo una esclusione totale delle donne. Possiamo dire che c'è un'invisibilità femminile in sociologia. Questo elemento ha introdotto distorsioni interpretative della realtà sociale: le teorie hanno infatti applicato alla realtà femminile generalizzazioni empiriche ricavate dall'analisi di fenomeni osservati in soggetti maschili (Gallino, 1978, pp. 267-8). A questo proposito sono interessanti gli studi di Barbara Laslett (1990, 1991, 1992) sui sociologi americani delle prime tre generazioni. Laslett evidenzia come il genere sia stata una variabile fondamentale nel conferire una forma organizzativa e un contenuto programmatico nella storia delle scienze sociali statunitensi. Nello specifico poi, l'esclusione del femminile è stata una delle cause dell'affermazione della sociologia scienziata, oggettivista e quantofrenica degli anni Trenta e Quaranta, che si è imposta negli Stati Uniti e in Occidente. Oggi, pertanto, una comunità scientifica sociologica non può prescindere da studiosi e dal loro apporto biografico, dai contributi tipici all'agire sociale femminile e dalla comprensione più ampia di ciò che è e fa l'essere umano.

Una quarta pista di ricerca riguarda una domanda che ha attraversato la migliore sociologia classica, ma non solo. E' la domanda della modernità che è ancora lì alla ricerca di un risposta storica soddisfacente e riguarda il rapporto tra due entità determinate, due entità discrete: la persona e la società. Questo è il problema morale, politico e sociologico che attende ancora una elaborazione teorica soddisfacente. Come armonizzare la libertà personale e l'ordine sociale? Come

assicurare al tempo stesso la libertà personale e la solidarietà collettiva? In che termini è possibile parlare di società in quanto realtà distinta dalle sue componenti individuali, ma senza che nessuno dei due poli dell'individualismo metodologico o dell'olismo strutturalista, prevalga sull'altro nell'interpretare la realtà? I teorici classici hanno vissuto in un tempo, tra due rivoluzioni: quella francese e quella bolscevica. Non dobbiamo meravigliarci se il loro sforzo teorico migliore è maturato nella direzione della ricerca del controllo delle 'irrazionalità' individuali sacrificate ad un ordine socialmente costruito. E tuttavia sappiamo che questo sforzo ha contribuito a de-umanizzare la sociologia (Donati, 2006). Oggi, invece, le nostre realtà personali si devono confrontare più che con il caos e la violenza immediata, con la differenziazione sociale e culturale, interpretata come 'liquidità' istituzionale (Bauman). Un nuovo paradigma deve essere capace di interpretare sia i processi di produzione di unità, sia quelli di produzione di differenze tra i membri della società, i codici dell'azione e della comunicazione comuni agli attori sociali e la persistenza o la riproduzione di differenze che essi rendono possibile. Su quest'ultimo punto mi sembra interessante segnalare i lavori di due studiosi che possono rappresentare alcuni tra i 'compagni di strada' lungo questo sentiero di ricerca: sto parlando di Margaret Archer e Luc Boltanski, due autori contemporanei che alla constatazione di una sociologia in transizione rispondono proponendo nuovi modelli di relazioni sociali 'umanizzanti'.

La prima, conosciuta in Italia grazie al lavoro della 'sociologia relazionale' (Donati, 2002), evidenzia un nuovo rapporto tra azione e struttura, da individuare nelle diverse sequenze temporali tra i processi di morfogenesi, che producono trasformazioni innovative, e i processi di morfostasi che tendono alla conservazione dell'esistente. La Archer, inoltre, invita nel lavoro teorico a chiarire i presupposti ontologici, metodologici e la natura del sociale, dell'individuale (Archer, 1995). Luc Boltanski, invece, è impegnato a definire le modalità dell'osservazione empirica dei comportamenti sociali, ponendo l'accento sul ruolo costitutivo della cultura nei processi di identificazione dell'agire sociale e delle sue procedure di giustificazione. Nella sua opera *Dell'amore e della giustizia come competenze* (1990), Boltanski analizza situazioni nelle quali al criterio della giustizia viene sostituito quello dell'amore e dell'agapé, della gratuità e della rinuncia al calcolo. In questa direzione è possibile ipotizzare un percorso di ricerca ricco di spunti per un paradigma umanizzante.

7. Conclusione

Tutte le fallacie teoriche richiamate hanno un elemento comune: la costruzione della teoria sociologica moderna era alla ricerca della omogeneità, della tipicità, di ciò che è ricorrente (nazionalistica, eurocentrica, maschile, post-rivoluzionaria). Dunque un pensiero 'tragico' nel senso di Nietzsche, cioè di assolutizzazione di un elemento di verità imposto secondo una 'logica di potenza'. Una radice di quella teorizzazione è da rintracciare nella 'infrastruttura' – in senso gouldneriano - delle persone e delle comunità degli intellettuali. La sfida di un paradigma umanizzante la sociologia è di uscire da verità tragiche. Innanzitutto attraverso il riconoscimento dell'umanità dei teorici in quanto persone.

Da questo riconoscimento deriva un'indicazione di 'metodo' nel pensare un paradigma fondato sul 'senso del limite' delle proprie acquisizioni. Il limite però che non è un meno, ma una conoscenza più consapevole dei meccanismi di costruzione scientifica dei paradigmi, che nel momento in cui lo si identifica si acquisisce un'indicazione nuova sulla direzione del lavoro sociologico da intraprendere.

Questa coscienza ci offre anche una 'immaginazione sociologica' nuova presente nel 'patto' di riconoscimento reciproco delle molteplici verità-limite insite in ogni formalizzazione scientificoculturale. Tale 'patto epistemologico' ci consente di tenere alta la tensione verso la determinazioneassolutizzazione tipica di ogni teoria, ma anche l'apertura al divenire.

Il 'patto epistemologico' consente agli intellettuali un impegno verso la redenzione in senso adorniano (Adorno, 1979, p.304), dunque di umanizzazione del loro lavoro, e, dall'altra, una capacità di elaborazione riflessiva dell'esperienza storica, dei valori e delle pratiche di vita culturale nonché una pragmatica gestione delle contraddizioni presenti.

Riferimenti bibliografici

- Adorno T.W., 1979, *Minima moralia*, Einaudi, Torino; ed. or., 1951
- Archer M., 1995, *Morfogenesi della società*, Franco Angeli, Milano
- Berger P.L. e Luckmann T., 1969, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna; ed. or. 1966
- Boltanski L., 1990, *L'amour et la justice comme compétences*, Métailié, Paris
- Crespi F., Jedlowski P. e Rauty R., 2004, *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*, Laterza, Bari
- Donati P., 2002, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano
- 2006 21 ottobre, *Persona, società civile e istituzioni sociali*, Relazione all'Assemblea SPE, Roma, Istituto Luigi Sturzo, dattiloscritto
- Durkheim E., Hubert H., Mauss M., 1951, *Le origini dei poteri magici*, Boringhieri, Torino; ed. or. 1902
- Gallino L., 1978, *Sociologia della donna*, in *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino
- Gouldner A.W., 1980, *La crisi della sociologia*, Il Mulino, Bologna; ed. or. 1970
- Elias N., 1982, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna; ed. or. 1969
- Knorr-Cetina K., Mulkay M., 1983, *Science observed: Perspectives on Social Study of Science*, London, Sage
- Kuhn T.S., 2003, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, ed. or. 1962
- Iorio G., 2006, *Introduzione*, in Ogburn W.F., *Tecnologia e mutamento sociale*, Armando, Roma
- Laslett B., 1990, *Unfeeling Knowledge: Emotion and Objectivity in the History of Sociology*, *Sociological Forum*, Vol. 5, n.3, pp.413-433
- 1991, *Biography as Historical Sociology: The Case of William Fielding Ogburn*, *Theory and Society*, Vol. 20, n.4, pp.511-38
- 1992, *Gender in/and Social Science History*, *Social Science History*, Vol. 6, n.2, pp. 177-95
- Latour S., 1987, *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*, Milton Keynes : Open university press
- Mannheim K., 1974, *Sociologia della conoscenza*, De Donato, Bari
- Marx K., 1957, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma
- Merton R.K., 1966, *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna
- Nietzsche F., 1986, *Così parlò Zarathustra*, CDE, Milano
- Polanyi M., 1979, *La Conoscenza inespresa*, Armando Editore, Roma; ed. or., 1966
- Scheler M., 1946, *Crisi dei valori*, Bompiani, Milano
- 1975, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano
- Sennett R., 2004, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, Il Mulino, Bologna; ed. or. 2003

Paradigmi scientifici e intervento sociale

di Tiziano Vecchiato

Paradigmi scientifici

Quando si parla di paradigmi scientifici ci si misura con la difficile ricerca di fondamenti teorici ed epistemologici che diano solidità ai risultati delle scienze sociali. Questo significa chiederci verso dove oggi orientare la riflessione e la ricerca sociale a servizio delle persone, delle famiglie, delle comunità locali.

Un primo problema con cui misurarci è quello della natura riflessiva della scienza. Rorty (1986) parlava di “glassy essence” cioè di mente che conosce rappresentando, facendone uno specchio immateriale della realtà. Questa assunzione ha orientato la riflessione epistemologica nord americana del secondo ‘900, cercando di dare un volto umano al realismo funzionalista che, come sappiamo, ha caratterizzato una stagione fondamentale di quel pensiero sociologico (Merton R. K., 1959; Parsons T., 1970).

Diversamente da altri saperi scientifici e, analogamente ad altre scienze umane, sociologia e psicologia hanno oggetti di conoscenza che appartengono costitutivamente a chi ne fa oggetto del proprio sapere.

Non così per la chimica, la biologia o altre forme di conoscenza, in cui il problema dell’isomorfismo è presente, ma non nello stesso modo. Pertanto la “riflessività” è una questione con cui misurarsi, con rischi, potenzialità e ricadute nelle diverse modalità di fondazione teorica dell’intervento sociale. A questa prospettiva in momenti diversi la riflessione psicosociale ha dato contributi fondamentali (Heider F., 1972; Lewin K., 1972; Moscovici S., 1976).

Una seconda questione è insita nel concetto di scienza umana. Lo sviluppo del pensiero scientifico si è caratterizzato non solo per la ricerca di soluzioni alle molte domande sul “cosa” e sul “come” della nostra realtà, ma, anche e soprattutto, alle ancora più numerose domande di “dare risposta” ai problemi umani e sociali che viviamo e che siamo chiamati ad affrontare.

Nel linguaggio degli addetti ai lavori questi problemi sono qualificati ad esempio come “bisogni”, “disuguaglianze”, “conflitti”, “esclusione sociale”, “integrazione”, “povertà”..., cioè materie dinamiche, viventi, difficili da analizzare in modo prospettico (cioè volto alla ricerca di soluzioni) e non solo in modo retrospettivo (volto a descrivere relazioni tra variabili), con modalità similari agli studi di fisiologia e di anatomia patologica.

Gran parte della riflessione e delle ricerca connessa all’intervento sociale si sono concentrate sull’osservazione, lo studio esplicativo, l’analisi dei rapporti tra fattori... È stata ed è una prima fase necessaria per affrontare le domande successive (non per evitarle): come intervenire, che risposte dare, come favorire processi positivi, e per certi aspetti associabili all’idea di “compiti di sviluppo” utilizzata in psicologia sociale per descrivere i processi evolutivi in preadolescenza e adolescenza (Palmonari, 1993).

L’artificio che spesso viene usato per difendersi dalla necessità, anche etica, di “dare risposta” è quello della divaricazione tra “scienze pure” e “scienze empiriche” oppure “ricerca fondamentale” e “ricerca applicata” o altro ancora.

In questo modo si ottiene e si legittima un pensiero specializzato e settoriale, finalizzato a conoscere e non a fare, che non “si mette a servizio”, e che quindi, per sua natura, può incappare nelle trappole della autoreferenzialità e dell’autismo scientifico.

Se applicassimo questo criterio alla scienza medica, qualora non risultasse impegnata nella ricerca di soluzioni alle domande della salute, della malattia e della sofferenza, cosa ne sarebbe di essa? In poco tempo finirebbe delegittimata e declassata nel prescientifico o riclassificata nelle

filosofie tematiche di ottocentesca memoria, che, come sappiamo, sono state il terreno di cultura delle moderne scienze umane.

È con l'affermazione del pensiero scientifico, basato sulla coesistenza di metodi analitici, metodi di dimostrazione e tecniche di sperimentazione, che si fondono in una sintesi originale diversi filoni di pensiero e di azione, più capaci che in passato di integrarsi sui problemi e di dare ad essi risposte validate.

In questo modo, dovremmo dire, il sapere, diventato “scientifico” è o dovrebbe essere oggi più capace di “mettersi a servizio” del bene comune.

Anzi possiamo affermare che la finalizzazione del sapere alla soluzione di problemi umani fondamentali è parte integrante, costitutiva dello statuto scientifico delle scienze moderne e dovrebbe essere fonte della loro legittimazione.

Autoreferenzialità o servizio alle persone?

Come nel caso citato della medicina, gran parte delle “scienze” (non solo umane) condividono la ragione fondativa di senso appena evidenziata, e cioè di essere a servizio dell’umano, in altri termini: essere utili alla condizione umana e alla sua umanizzazione.

Perché dunque ridurre o negare questa finalizzazione, relegandola tra le conseguenze applicative e non farne premessa e strategia necessaria per meglio cercare soluzioni efficaci ai problemi?

Perché non riconoscere maggiore valore a strategie di conoscenza basate sulla ricerca non soltanto descrittiva, non soltanto esplicativa ma anche sperimentale di nuove possibilità di risposta ai bisogni umani fondamentali e per un migliore servizio alla convivenza umana?

Perché continuare a separare la sapienza teorica, descrittiva e osservazionale da quella pratica, come se non fossero ugualmente necessarie e coesenziali?

La mancata risposta a queste domande ha allargato un solco innaturale e improduttivo necessario per una conoscenza efficace, lasciando invece gradi di libertà consistenti per affermazioni e dimostrazioni tautologiche.

Da qui una parte della sfiducia verso quanti lavorano sul terreno della ricerca sociale, considerati lavoratori della conoscenza e non abbastanza soggetti attivi nella costruzione di soluzioni scientificamente affidabili.

Da qui una ragione per i limitati finanziamenti destinati alla ricerca sociale da parte di finanziatori istituzionali e privati, che più volentieri destinano ad altri campi di ricerca le proprie risorse (Tab. 1), visto che ben poco delle somme sotto indicate vanno a questo settore.

Tab. 1: Spesa per la ricerca scientifica di base, applicata e di sviluppo sperimentale per settore istituzionale (in milioni di euro, anno 2003)

Settori istituzionali	Ricerca di base	Ricerca applicata	Sperimentale	Totale
Amm. Pubbliche	1.139	1.232	212	2.582
Ist. private non profit	99	104	5	208
Imprese	337	3.398	3.245	6.979
Università	-	-	-	5.000
Totale	1.575	4.733	3.461	14.769

Fonte:
Istat
2006

Del resto i modesti risultati di rilevanza sociale

per un migliore servizio alle persone e alla convivenza umana non sono di buon auspicio per il futuro delle scienze “umane” e sollecitano lo sviluppo di una ricerca scientifica, che, diventata adulta, dovrebbe sviluppare potenzialità di rilevante interesse sociale (Vecchiato T., Vergani C., 2004).

Se invece essa è prevalentemente descrittiva, osservazionale, finalizzata a censire e gerarchizzare relazioni esplicative, a identificare relazioni tra fattori è, essa stessa, ragione della diffidenza nei propri confronti.

Finché poi essa alimenta conoscenze non accompagnate da nuove possibilità di azione, il rischio è duplice: tecnicismo pseudo scientifico e autoreferenzialità culturale. Sono entrambe espressioni di materialismo, cioè di scienza “poco umana e poco sociale” e quindi da criticare, incardinando nelle sue premesse e nei suoi oggetti prioritari l’umano appunto, il sociale e quanto altro aiuta a comprendere, spiegare, promuovere azione di maggiore fraternità, entro orizzonti di socialità più ampi e da esplorare.

Ma, come sappiamo, il lavoro scientifico vissuto come ricerca di fattori causali ha alimentato per molto tempo la speranza di maggiore controllo sociale e, nello stesso tempo, l’illusione di maggiori possibilità di dominio dell’uomo sull’uomo, con tutte le implicazioni positive e negative di questa prospettiva.

Non dobbiamo quindi stupirci della tendenza a ripiegare nei metodi e nelle tecniche, in attesa di tempi migliori. Gli approcci ideologici infatti hanno immaginato non solo maggiore possibilità di intervento sulle cose, ma anche maggiori possibilità di controllo sulle relazioni, sui comportamenti, sulle appartenenze, sull’azione sociale, facendo di questo obiettivo la propria ragione di essere.

Ma fortunatamente i limiti dei risultati ottenuti ci offrono sufficienti ragioni a favore della necessità di cercare in altre direzioni, contabilizzando risultati che poco hanno a che fare con l’umanità quotidiana, che invece si misura con problemi, anche drammatici, di vita personale, familiare e sociale, nelle sue diverse dimensioni ed espressioni.

Potremmo quindi concludere, provvisoriamente, che la forza e la legittimazione di una scienza umana si esplica a pieno se essa sa, nello stesso tempo, descrivere, spiegare e sviluppare soluzioni efficaci, cioè utilizzabili con sufficiente fiducia per affrontare i problemi.

Verso nuovi paradigmi

Lo sviluppo del pensiero occidentale deve molto al principio di identità e di non contraddizione. Di conseguenza sono prevalse le modalità di pensiero fondato su tecniche di definizione e di dimostrazione. Bene quindi per i bisogni di identificazione, classificazione, quantificazione e per le dimostrazioni di questa natura, cioè basate su valori di verità analiticamente determinati.

Al fare ci ha pensato il sapere tecnico. Solo quando queste due forme di sapere si sono incontrate sullo stesso terreno si è sviluppata la scienza moderna, in quanto dotata di capacità congiunte di pensiero e di azione.

I tentativi di degradare questo equilibrio sono noti ad esempio con la distinzione tra teoria e prassi, con il riduzionismo pragmatistico, con la teorizzazione autoreferenziale. Non si è trattato di cercare risposte conoscitive e operative ai problemi ma di dimostrare la verità delle proprie assunzioni con ogni mezzo, anche assolutizzando le proprie premesse (Habermas J., 1974).

Tutto questo è avvenuto malgrado il travaglio che ha visto cambiare profondamente i paradigmi scientifici. Oggi, con il senno di poi, possiamo riconoscere più facilmente le ragioni profonde di questi cambiamenti, ad esempio in medicina nel passaggio da concezioni organiciste a quelle funzionali, a quelle relazionali.

La psicologia, dopo la fase pionieristica di tipo organicista, ha anch’essa via via saputo contestualizzare la persona negli spazi di relazione e di vita e in spazi simbolici definiti da credenze, regole, motivazioni e valori descritti efficacemente dalla teoria delle rappresentazioni sociali e delle relazioni tra gruppi (Doise W., 1977).

È quindi una fase caratterizzata da paradigmi più attenti all’umano, anche a costo di forzare la pulizia formale, che ha ispirato la riflessione scientifica “classica”. Ad esempio il paradigma interpersonale può assumere due configurazioni, la relazione come figura e la persona come sfondo

e viceversa. Ha portato Goffman (1969) a risultati tecnicamente molto stimolanti, applicabili alla lettura dei giochi di ruolo, delle attribuzioni anticipatorie, dei comportamenti prevedibili entro regole date..., cioè a descrivere una persona meno persona, perché “condizionata” da regole di relazione culturalmente e normativamente condivise in un certo spazio di vita.

Il concetto di interazione esprime bene questo modo di attenuare l’impatto del funzionalismo, senza tuttavia dare spazi alla sfera più profonda delle scelte personali. Del resto non è questo l’obiettivo di Goffman nel darci una grammatica e una sintassi per leggere e comprendere le dinamiche di ruolo.

Al contrario assumere la persona come figura può comportare rischi di enfatizzare l’autonomia e la responsabilità individuale (come fa il liberalismo), riducendo la portata delle responsabilità reciproche o, come dice Vera Araujo, le responsabilità che trovano nell’amore un fondamento che unifica e fonda l’umanità dell’esperienza umana.

Come abbiamo visto in precedenza, l’isomorfismo tra teoria e realtà si realizza quando nel linguaggio della teoria sono presenti elementi descrittivi del problema indagato.

Questo fenomeno è più frequente di quanto si pensi. Si realizza ad esempio nel passaggio da una condizione data ad un’altra condizione, quando non è possibile identificare chiaramente il punto di cambiamento. Ad esempio questo avviene quando l’acqua del fiume arriva alla foce ed entra nel mare. C’è di sicuro un momento in cui non è abbastanza dolce e non è ancora salata. Vale per gli anfibi quando passano da un modo di essere ad un altro.

Anche nel fare scienza a servizio del sociale si realizzano condizioni analoghe, quando nel cambiamento sociale si liberano potenziali, da cogliere proprio nel passaggio da un mondo attuale ad mondo possibile. È ad esempio avvenuto nel momento in cui si è introdotto il concetto di “privato sociale”, concomitante alla crescita del terzo settore, cioè di nuove espressioni di solidarietà organizzata, di nuove forme di partecipazione, di nuove possibilità di fondazione giuridica del rapporto tra cittadini, organizzazioni sociali, istituzioni.

Da qui l’insorgenza di contraddizioni intrinseche nell’apparato teorico che descrive i processi di cambiamento, quando il paradigma utilizzato si sovrappone anche linguisticamente ai nuovi problemi da indagare, trovando quindi difficoltà nel poterli comprendere nei loro confini e potenzialità. In questi casi la complessità non dipende infatti dalla quantità dei fattori da considerare e dalla coesistenza di paradigmi diversi, ma dal fatto di rendere compresenti logiche diverse per conoscere ed operare, analogamente a quando la lettura su spartiti diversi è condizione necessaria per il buon andamento di un brano musicale. Un grande aiuto a questo cambiamento è venuto dal versante epistemologico, come vedremo nei successivi paragrafi.

Teorie, cioè strategie per conoscere

Come sappiamo, teoria significa sistema formale i cui caratteri sono determinati da tre componenti: linguaggio (L), assunzioni di base o assiomi (A), regole di inferenza (R). In simboli $T = (L,A,R)$.

Una teoria è cioè completamente determinata sul piano sintattico da (L,A,R) e può essere interpretata sul piano semantico con riferimento a modelli reali che la soddisfino. In altre parole può funzionare in modo autonomo sul piano sintattico ma, per assumere significati fruibili, essa deve essere associato a mondi reali (possibili) e non soltanto ideali.

Questa separazione tra livello sintattico e livello semantico è più praticabile ad esempio in matematica, fisica, logica. Non lo è altrettanto nelle scienze umane, nella misura in cui il linguaggio (L) contiene già elementi dei mondi possibili (reali). Questo fatto è innescato da fenomeni di isomorfismo più o meno accentuati nella misura in cui il linguaggio, gli assiomi e le regole di interpretazione contengono elementi caratterizzanti i problemi da considerare.

Le ricadute sono considerevoli sul piano dei paradigmi scientifici. Ma quello che può sembrare cortocircuito e contaminazione è anche potenzialità. Le soluzioni tuttavia non sono per niente facili, perché l’evoluzione dei paradigmi è stata ed è un percorso ad ostacoli. Le posizioni

anche contrapposte dei contendenti (Hempel C.G., 1961; Popper K., 1971; Wright G.H. von, 1977; Khun T., 1969) muovevano da ragioni diverse, mettendo a dura prova la affidabilità della teorizzazione sociale, utilizzando termini basati su opposizioni (ad esempio spiegazione e comprensione, descrizione e dimostrazione, verità e confutazione...) anche quando questo comportava i rischi tipici del linguaggio duale.

In questo modo sono stati “marcati” territori culturali ben definiti, entro cui la scienza dell'intervento (azione) sociale ha trovato spazio limitato per sviluppare la propria capacità di pensiero e azione.

Uno degli indicatori di questa difficoltà è l'eccesso di ricorso ai fondamenti etico valoriali, che talora essa ritiene area di proprio pensiero originale. Ma più si enfatizza il dato valoriale non verificato (il valore non incarnato) più si ha bisogno di riscontri confermativi (sulla base di prove di impatto e verifiche di efficacia) rispetto ad altre scienze. Dove infatti la teoria, senza espliciti fondamenti valoriali, si è mossa con maggiore libertà (ad esempio in fisica, biologia, genetica...), ha ritrovare comunque a valle del proprio operare le istanze etiche non esplicitate e affrontate a monte.

Un paradigma praticato abbondantemente nel '900 è stata la ricerca di tipo analitico (grazie alla dominanza degli studi sul linguaggio), accettando il rischio di ridurre gran parte di problemi a questioni appunto di utilizzo più proprio dei linguaggi e delle strutture concettuali disponibili. L'indicazione di Putnam (1988) per una verità come corrispondenza mediata linguisticamente, sintetizza efficacemente gran parte di questa ricerca, con risultati utili allo studio delle relazioni di significato, alla formalizzazione di nuovi linguaggi e al consolidamento di tecniche di dimostrazione.

Come vedremo, tra questi un risultato importante e paradossale è che, date certe condizioni, non necessariamente si ottengono soluzioni compiute in un dato universo di significato, come ci si potrebbe ragionevolmente aspettare. Cercandole infatti se ne possono ottenere di interne ad esso, a maggiore difficoltà di confutazione, e di ulteriori, ma fuori di esso, da verificare con strumenti idonei.

È, in altre parole, il senso di una ricerca che fa della fertilità non solo del pensiero, ma più compiutamente della sperimentazione di nuove pratiche sociali una ragione, non solo tecnica ma anche strategica ed etica, per meglio cercare risposte ai molti problemi che caratterizzano la realtà sociale.

Diversamente da come si potrebbe pensare, i paradigmi scientifici non sono destinati a trovare soluzioni universali e definitive. In passato questa speranza e questa tentazione è stata molto presente nella loro definizione. Ma la teoria della relatività, il principio di indeterminazione e altri risultati fondamentali hanno messo in prima pagina la constatazione che i “problemi da affrontare” hanno spesso dimensioni tali da non risultare decidibili entro un sistema dato, malgrado la forza e la complessità dei paradigmi utilizzati. È il principale risultato dei due teoremi di incompletezza di Gödel. Il secondo, forse più intuitivo, dice:

“Sia T una teoria matematica sufficientemente espressiva da contenere l'aritmetica: se T è coerente, non è possibile provare la coerenza di T all'interno di T .”

In altre parole, nessun sistema coerente può essere utilizzato per dimostrare la sua stessa coerenza. In particolare se questo non può essere fatto neanche all'interno di un sistema “semplice” come l'aritmetica elementare, a maggior ragione, non può essere utilizzato per dimostrare la coerenza di sistemi più potenti¹.

In qualche modo Gödel dimostra che, malgrado tutti i nostri sforzi finalizzati a costruire paradigmi più potenti, qualsiasi sistema formale può produrre teoremi indecidibili (ovvero né veri, né falsi). Ci sarà quindi bisogno di un livello ulteriore per spiegare quello che il sistema non è in grado di spiegare in modo autonomo.

¹ Questo risultato ha avuto effetti di negazione del programma di Hilbert, che riteneva che la coerenza dei sistemi formali complessi avrebbe potuto essere dimostrata scomponendo un sistema complesso in sistemi più semplici.

Nel contempo emerge una constatazione molto importante e cioè che ciò che viene asserito in una dimostrazione e il modo con cui lo si dimostra sono due cose diverse. Infatti una dimostrazione è una argomentazione che si svolge entro un determinato sistema di proposizioni e di significato. Da qui la conclusione a cui si può arrivare: la dimostrabilità è una nozione più debole della verità, indipendentemente dal sistema assiomatico considerato (Hofstadter D. R., 1990). Se questo ci libera dalla ossessione della ricerca della perfezione perfetta, ci impegna molto di più in termini di assunzione di responsabilità nella selezione di paradigmi praticabili e nel loro utilizzo, dichiarando le nostre premesse e le condizioni entro cui il paradigma utilizzato risulta valido rispetto al problema da affrontare. Diversa infatti è la confutazione di un paradigma dalla confutazione delle modalità (proprie o improprie) del suo utilizzo.

Un paradigma apparentemente paradossale

Nella rivelazione che Dio fa a Mosè del proprio nome possiamo trovare ragioni per capire meglio cosa significa potenzialità di un paradigma scientifico e le possibilità conseguenti al suo sviluppo. Nel catechismo della Chiesa cattolica l'incontro tra Dio e Mosè viene descritto così:

II. Dio rivela il suo nome

203 - Dio si è rivelato a Israele, suo popolo, facendogli conoscere il suo nome. Il nome esprime l'essenza, l'identità della persona e il senso della sua vita. Dio ha un nome. Non è una forza anonima. Svelare il proprio nome è farsi conoscere agli altri; in qualche modo è consegnare se stesso rendendosi accessibile, capace d'essere conosciuto più intimamente e di essere chiamato personalmente.

Nel libro dell'Esodo la descrizione di questo incontro:

Mosè disse a Dio: « Ecco, io arrivo dagli Israeliti e dico loro: "Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi". Ma mi diranno: "Come si chiama?". E io che cosa risponderò loro? ». Dio disse a Mosè: « Io sono colui che sono! ». Poi disse: «Dirai agli Israeliti: "Io-Sono" mi ha mandato a voi. [...] Questo è il mio nome per sempre: questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione » (Es 3,13-15).

Proviamo a comprendere meglio questa espressione, non in senso *teologico*, ma in senso *filologico*.

Mosè ascolta parole per lui misteriose “*ehjeh, asher, ehjeh*” (*io sono colui che sarò*). Buber, traducendo la Bibbia, dice che il verbo “*ehjeh*” descrive un’idea dinamica, significa accadere, diventare, esserci, essere presente. Non quindi una idea statica e astratta di essere come potrebbe far pensare il verbo “io sono colui che sono”.

L’espressione può tradursi con “*Io sarò presente*” oppure “*Io sarò qua così come sarò qua*”. In ebraico il tempo imperfetto tiene insieme il presente e il futuro e può anche significare “*Io sono presente come sono presente*” o “*Io sono qui così come ci sono*”. È cioè come se parlasse un Dio già incarnato prima ancora della incarnazione di Cristo.

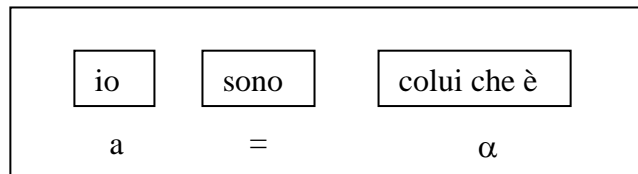
Sul piano paradigmatico il risultato che ci consegna questa espressione è abbastanza sorprendente. Vediamolo sulla base di uno schema strutturato in due momenti.

1) La teoria della dimostrazione si basa sul principio di identità e di non contraddizione. Ha questa forma:

$$A = \alpha$$

Può essere espressa in forma negativa, tale per cui non è possibile che qualcosa “sia e non sia nello stesso modo ed allo stesso tempo”, sia cioè diverso da sé stesso $[\neg(A \wedge \neg A)]$

2) Se adesso utilizziamo l'espressione "io sono colui che è" (nel senso che abbiamo sopra evidenziato), otteniamo questo risultato.



Si tratta di una proposizione che ricade nel dominio tipico del principio di identità. Ma mentre il principio di identità associa due elementi (a e a) sulla base di una corrispondenza semplice (Io sono Tiziano) l'espressione "io sono colui che è" dice di più, molto di più.

Si basa infatti sia su una corrispondenza diretta (predicativa del soggetto) di tipo (A = A) come nel primo esempio e, nella stesso tempo, identifica l'"ente" e lo descrive come "vivente" (è cioè predicativa del suo essere in azione) o, in sintesi, *descrive nello stesso tempo l'ente e il vivente*.

Tutto questo è reso possibile dal fatto che (α) è un condensato di due dimensioni di realtà, tramite la caratterizzazione di un soggetto in termini identitari (ε in quanto "ente") e, nello stesso tempo, in termini esperienziali, fenomenologici, dinamici (ε in quanto esistente, vivente), cioè di vita che vive e quindi si esprime nell'azione, nella relazione, nel dare e ricevere.

Di fatto ci troviamo proiettati oltre il principio di non contraddizione (senza abbandonarlo), e, nel contempo, otteniamo una apertura del paradigma a nuove potenzialità, che forzano la ricerca verso l'esistenza, le sue condizioni e le sue specificità.

Erano in parte annunciate dalle logiche non standard di Kripke (1999), che nel novecento hanno aperto la ricerca allo studio dell'azione e alle dimensioni di responsabilità che la caratterizzano. A lui dobbiamo lo sviluppo della logica modale quantificata, cioè basata su criteri di necessità, possibilità e contingenza, tali per cui verità e falsità di una affermazione non necessariamente sono totalmente piene o vuote, ma seguono la logica del possibile e non degli estremi contrapposti, da contestualizzare con il criterio dei mondi possibili.

Questo metodo di impostare i problemi chiama in causa in modo pregnante il principio di *azione consapevole e responsabile*, basata sulle ragioni di scelta entro un universo valoriale culturalmente e normativamente definito. In esso i gradi di libertà variano, così come le domande rivolte alla ricerca e all'intervento sociale. Infatti se una cosa è possibile significa che possiamo e non possiamo farla, non siamo cioè obbligati o costretti. Questo è molto importante per dare significati potenziali e non necessariamente prescrittivi al principio di responsabilità personale e sociale.

Come abbiamo visto la parte " α " della proposizione contiene al suo interno un binomio che è nello stesso tempo *entità* e *azione*, predicato e soggetto agente. In sintesi α (e il paradigma che essa esprime) è descrivibile in termini di:

- ente ($\varepsilon_{\text{saturato}}$) cioè definito in termini di caratteri, proprietà e funzioni, in quanto predicative dell'oggetto/soggetto considerato;
- esistente ($\varepsilon_{\text{insaturato}}$) cioè definito nei suoi caratteri dinamici e generativi, che si esprimono entro spazi di vita e di tempo, e quindi predicative dei modi di esistenza e di azione di quel soggetto/i,

risulta quindi più esplicito utilizzando la forma: $[a = \alpha(\varepsilon_s, \varepsilon_i)]$.

Pertanto il paradigma fonda e rimanda ad una attività scientifica che è compiutamente tale quando soddisfa entrambi i requisiti costitutivi di "ε", trattabili grazie alla compresenza e alla complementarità di:

- metodi di conoscenza basati sul principio di identità e dimostrabilità (e quindi su valori di verità di tipo classico)² e
- metodi basati sul principio di potenzialità e fruibilità (e quindi su valori ad esempio riconducibili alla logica deontica (Wright G.H. von, 1951) e alla logica modale, entrambe orientate ai problemi della umanità cioè dell'azione possibile, intenzionale, responsabile e quindi orientata ai problemi propri dell'azione umana.

Questa doppia eventualità può essere interpretata, gestita e sviluppata in termini di scienza dell'azione "sociale", cioè scienza capace di conoscenze e di soluzioni a problemi umani, entrambe ugualmente basate su evidenze scientifiche.

Lo statuto di una scienza dell'azione sociale così concepita non è ancora abbastanza definito e condiviso, a causa di una serie di problemi che sono sintetizzati nel paragrafo successivo e che, come sappiamo, hanno bloccato lo sviluppo delle scienze umane entro i confini tipici di "ε_{saturo}", cioè della conoscenza esplicativa e non ancora dimostrativa della fruibilità dei propri risultati. Se ad essa applichiamo il paradigma [a = α(ε_s, ε_i)] una parte considerevole di teorie e delle conseguenti dimostrazioni risulterebbe classificabile nel quasi scientifico, nel pre scientifico, nel non scientifico.

Implicazioni per una scienza dell'azione sociale

Le prime implicazioni sono di tipo teorico ed epistemologico: conoscere e agire verificando i risultati della propria azione, cioè misurandosi con le domande ricorrenti che emergono dall'esperienza quotidiana.

Una scienza che definisce e sviluppa soluzioni, dopo aver conosciuto e compreso, che risponde attivamente ai problemi si assume responsabilità sociali e le incardina tra le proprie ragioni di essere. In questo modo essa non solo risponde alla domanda di conoscere (dare un nome) ma anche di operare (dare senso al proprio essere a servizio), in mondi vitali fatti di persone, relazioni e domande reali (Donati P., 2000). Una scienza dell'azione sociale è cioè chiamata ad essere viva e per questo generativa, cioè capace di risultati culturali e sociali.

La proposta del paradigma descritto in precedenza indica come meglio interpretare questa responsabilità e come sviluppare, anche strategicamente, una ricerca scientifica di "rilevante utilità sociale".

La forma del paradigma è insatura e, anche grazie a questo, ci forza a guardare oltre il principio di identità, senza negarlo, ma anzi facendone premessa per nuovi modi di conoscere e di operare a servizio delle persone.

In sostanza esso ci propone di operare maneggiando valori di verità modulabili entro una gamma che va dal vero al falso e con diversi gradi di intensità. La riflessione etica e deontologica che può accompagnare questo percorso non deve svolgere funzioni di supplenza, a fronte dei molti vuoti di conoscenza sulle condizioni di utilità, di efficacia (Bezze M., De Leo D., Vecchiato T., 2005), di impatto dell'azione sociale.

Da qui la necessità di meglio articolare le modalità di conoscenza e dimostrazione, di identificazione e classificazione, di relazione tra fattori e loro gestione finalizzata. Ma nel contempo, insieme a tutto questo, servono strategie di conoscenza basate sulla sperimentazione in contesti reali, di valutazione prospettica e successiva di impatto umano e sociale. I risultati di questo modo di procedere potranno essere modulati per diversi gradi di utilità, validità e verità.

In questo campo - di conoscenza e di valutazione della sua efficacia - sono crescenti non solo i problemi ma anche i risultati, da contestualizzare grazie al confronto tra diverse soluzioni, culture e realtà sociali (Maluccio A., Canali C, Vecchiato T., 2002; Tripodi T., Potocky-Tripodi M., 2007).

È un campo in cui ci sono spazi considerevoli per la scienza dell'azione sociale, analogamente ad altri campi del sapere dove, alla necessità di dare risposte all'azione economica,

² A questi si applicano le possibilità di confutazione delineate da Khun.

sanitaria, ambientale..., si è data dignità scientifica a strategie di azione che nelle proprie premesse teoriche e sperimentali dichiaravano e realizzavano condizioni di efficacia e di verificabilità dei propri risultati.

L'azione e l'intervento "sociale" non possono cioè stare fuori dal campo della dimostrazione e della dimostrabilità. Anzi l'impegno a non cadere nelle trappole del funzionalismo e del determinismo deve tradursi in responsabilità originali volte a trovare e sviluppare soluzioni per verificare socialmente la validità e l'utilità dei propri risultati (Canali C., Maluccio A.N., Vecchiato T., 2005).

I problemi con cui misurarci non mancano. In materia di welfare sono ad esempio: la persistenza delle disuguaglianze nell'accesso (Bezze e altri, 2005), l'equità distributiva, le disuguaglianze nella salute (Marmot M., 2006), i livelli essenziali di assistenza (Bezze M., Vecchiato T., 2004), la valutazione di impatto delle politiche e dei servizi alle persone, la configurazione dei sistemi regionali di welfare (Vecchiato T., 2005) e la loro maggiore o minore capacità di dare risposte ai bisogni fondamentali, la loro maggiore o minore capacità di ridurre la povertà e l'esclusione sociale, le condizioni per meglio qualificare la partecipazione e l'incontro tra interessi diversi e tra diversi centri di responsabilità istituzionali e sociali.

Su scala più quotidiana, in materia di servizi alle persone, sono ugualmente numerose le questioni a cui dare risposta, a partire dalle implicazioni etiche emergenti dall'impegno di servizio, dai molti problemi di integrazione professionale, dalle sfide della non autosufficienza (Vecchiato T., 2004; Vergani C. e altri 2004), dalla necessità di valorizzare non solo le responsabilità professionali ma anche quelle di ogni persona coinvolta nei processi di aiuto.

Sono esempi dove prevale la difficoltà e la sofferenza della condizione umana, ma molti altri possono essere portati alla prova di un migliore servizio ai problemi umani. Nel caso della famiglia essi corrispondono alle domande di costruirla, vivere in relazione, educare e crescere i figli, gestire la continuità familiare, tra rapporti di genere, genitorialità, figliolanza, partecipazione, dando significati più espliciti alle esperienze di valore e di fede, nelle loro diverse espressioni. Negli anni recenti sono emerse possibilità molto promettenti dallo studio delle condizioni di efficacia dell'azione sociale, "outcome based", (Zeira A. e altri, 2007), che possono essere meglio approfondite e socializzate, ad esempio in tema di promozione dei diritti e di migliori risposte ai bisogni dell'infanzia e della famiglia.

Un tentativo recente di affrontare il rapporto tra valori e saperi professionali è quello della carta etica delle professioni che operano nei servizi alle persone (Zancan, 2004). Evidenzia il fatto che per esprimere una comune responsabilità nel "servizio alle persone" si debba fare appello non solo alle ragioni teoriche, epistemologiche e deontologiche proprie di ogni professione, ma anche a ragioni di altra natura, etiche appunto, senza confinarle "positivamente" nel dominio più ristretto dei codici a valenza monoprofessionale (Diomede Canevini M., 2002).

Non è un caso che alla forza della domanda vitale si cerchi di rispondere con tecnologia sostitutiva. È anzi una strategia frequente, utile per ridurre la fatica di fare, ma del tutto impropria per ridurre la responsabilità di pensare, elaborare e sviluppare appunto potenzialità più proprie di una scienza dell'azione sociale, come è avvenuto in altri campi del sapere.

Alcuni risultati dicono che è possibile superare il dualismo tra scienza "nobile" che maneggia apparati concettuali poco incarnati e scienza "povera" (Nervo G., 2003) che cerca di incarnare l'idea del "servizio" alla umanizzazione, anche a rischio di non esplicitare adeguatamente le istanze di fondazione teorica ed epistemologica del proprio operare.

Le condizioni per questo incontro ci sono, come pure per dare dignità e valore a quanto può ricadere nel dominio e nello statuto proprio di una scienza dell'azione sociale, impegnata a trovare nella fertilità del pensiero e dell'azione a servizio di nuova e migliore socialità la ragione operante per "servire" non solo la conoscenza ma anche l'esistenza.

Bibliografia

- Bezze M., Vecchiato T., *I livelli essenziali di assistenza tra proclami e realtà*, in Federazione nazionale pensionati Cisl (a cura di), *Anziani 2003-2004, Realtà e attese. Quinto rapporto sulla condizione della persona anziana*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Bezze M., De Leo D., Vecchiato T., a cura di (2005), *La valutazione di efficacia degli interventi con le persone anziane*, Fondazione E. Zancan, Padova.
- Bezze M., Faenzi G., Lippi A., Paganelli L., Pompei A., Vecchiato T., *La classificazione dei servizi e degli interventi sociali*, Studi Zancan 2/2005.
- Canali C., Maluccio A.N., Vecchiato T., a cura di (2005), *La valutazione di outcome nei servizi per l'età evolutiva e la famiglia*, Fondazione E. Zancan, Padova.
- Diomede Canevini M. (2002), *Professioni e professionalità nei servizi alle persone*, in Diomede Canevini M., Vecchiato T., a cura di, *L'integrazione delle professionalità nei servizi alle persone*, Fondazione E. Zancan, Padova.
- Doise W., (1977), *Psicologia sociale e relazioni tra gruppi*, il Mulino, Bologna.
- Donati P., (2000) *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano.
- Goffman E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.
- Fondazione E. Zancan, *Carta etica delle professioni che operano a servizio delle persone*, Studi Zancan, 2/2004.
- Habermas J. (1974), *Tecnica e scienza come ideologia*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari.
- Heider, F. (1972), *Psicologia della relazioni interpersonali*, Il Mulino, Bologna.
- Hempel C. G. (1961), *La formazione dei concetti e delle teoria nella scienza empirica*, Feltrinelli, Milano.
- Hofstadter d. H. (1990), *Godel, Esher, Bach: un'eterna ghirlanda brillante*, Adelphi, Milano.
- Khun T. (1969), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Einaudi, Torino.
- Kripke S., (1999), *Nome è necessità*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Lewin K. (1972), *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Maluccio A., Canali C, Vecchiato T., edited by (2002), *Assessing outcomes in Child and Family Services. Comparative Design and Policy Issues*, Aldine de Gruyter, New York.
- Marmot M., *Health in an unequal world*, The Lancet Vol. 368, 2006, pp. 2081-2094.
- Merton R. K. (1959), *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna.
- Moscovici S. (1976), *Social influence and social change*, Academic Press, London.
- Nervo G., *Cultura «nobile» e cultura «povera»: reciproche integrazioni e arricchimenti nella formazione*, Studi Zancan 6/2003.
- Palmonari A. a cura di (1993), *Psicologia dell'adolescenza*, il Mulino, Bologna.
- Parsons T. (1970), *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna.
- Popper K.,(1971), *Logica della scoperta scientifica*, Torino.
- Putnam H. (1988), *Representation and Reality*, MIT Press, Cambridge.
- Rorty R. (1986), *La Filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano.
- Tripodi T., Potocky-Tripodi M. (2007), *International Social Work Research: Issues and Prospects*, Oxford University Press.
- Vecchiato T., Vergani C., *Ricerca scientifica di rilevante interesse sociale e qualificazione dei sistemi di welfare*, Studi Zancan 6/2004.
- Vecchiato T., *La valutazione di outcome in geriatria*, Giornale di Gerontologia, Vol.LII, n. 5, ott. 2004.
- Vecchiato T., a cura di (2005), *Sistemi regionali di welfare: profili e analisi comparata*, Fondazione E. Zancan, Padova.
- Vergani C., Corsi M., Bezze M., Bavazzano A., Vecchiato T., *A polar diagram for comprehensive geriatric assessment*, Archives of Gerontology and Geriatrics, Volume 38, Issue 2 , March-April 2004.

Wright G.H. von (1951), *Deontic logic*, “Mind”, pp. 1-15.

Wright G.H. von (1977), *Spiegazione e comprensione*, il Mulino Bologna.

Zeira A., Canali C., Vecchiato T., Jergeby U., Thoburn J., Neve E., *Evidence-based Social Work Practice with Children and Families: A Cross National Perspective*, in corso di stampa.